



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

## ESSERE DI DIO ED ESSERE DELLE CREATURE IN MEISTER ECKHART

Relatore:

Prof. Giovanni Catapano

Laureando:

Marco Xerra

Matricola n. 1103012

Anno accademico 2016-2017



## INDICE

INTRODUZIONE .....	5
I. <i>ESSE ABSOLUTE</i> ED <i>ESSE HOC ET HOC</i> .....	7
1. <i>In quantum</i> .....	9
2. Negazione e negazione della negazione .....	11
3. Essere e causalità .....	12
II. «IN DEO NON EST ENC NEC ESSE»: LA PRIMA <i>QUAESTIO</i> <i>PARISIENSIS</i> .....	15
1. «Non ita videtur mihi modo»: la negazione dell'esse .....	16
2. Dio come <i>intelligere</i> .....	17
III. L'ANALOGIA E LA PREDICAZIONE DELL'ESSERE CREATURALE .....	21
1. Le creature e il nulla .....	21
2. L'analogia .....	23
CONCLUSIONE .....	29
BIBLIOGRAFIA .....	31



## INTRODUZIONE

L'intera opera di Meister Eckhart a prima vista abbonda di contraddizioni che possono talvolta risultare persino frustranti. Il presente elaborato è stato inizialmente concepito come un tentativo di districare i fili di una delle contraddizioni più appariscenti e disorientanti del domenicano tedesco, almeno a un primo impatto: quella che vede confrontarsi da un lato la famosa tesi, espressa e argomentata in quello che doveva essere il *magnum opus* di Eckhart, cioè l'*Opus tripartitum*, che identifica essere e Dio; dall'altro, lo sconcertante rifiuto di riferire l'essere a Dio che si trova nelle *Quaestiones Parisienses* risalenti al primo magistero parigino di Eckhart. Il problema di risolvere la contraddizione tra i due gruppi di testi è sembrato tanto più urgente in quanto le affermazioni eckhartiane, nella loro concisa icasticità, si prestano a facili fraintendimenti e deformazioni di ogni tipo<sup>1</sup>. A tale scopo era necessario studiare in maniera più ampia la dottrina dell'essere divino e la sua predicazione; tuttavia, è emerso chiaramente che esaminare una simile problematica non poteva non implicare che si rivolgesse lo sguardo anche alla creatura. Infatti, Eckhart stesso chiama spesso in causa la creatura e il suo essere per giungere a una migliore comprensione dell'essere divino. Includendo dunque tra gli oggetti di studio della ricerca l'essere creaturale e la sua predicazione, si sono presentati, ancora una volta, dei problemi inerenti a delle contraddizioni nelle pagine eckhartiane, per le quali le creature ora sono dette essere, e ora sono dette non essere affatto. È quest'ultimo il caso dell'affermazione di Eckhart, tanto celebre quanto equivocata, che «le creature sono un puro nulla»<sup>2</sup>.

Il lavoro è stato così diviso: il primo capitolo prende le mosse dal *Prologus generalis in Opus tripartitum* e dal *Prologus in Opus propositionum* per definire i due significati fondamentali dell'essere che Eckhart individua, contestualmente alla sua teoria dei trascendentali. Nel secondo, l'attenzione si sposta alle *Quaestiones Parisienses* discusse da Eckhart durante il suo primo magistero parigino e in particolare alla prima di queste, per comprendere il senso dell'identificazione eckhartiana tra Dio e intelletto e

---

<sup>1</sup> Kurt Flasch, nella sua bella monografia su Eckhart, traccia un *excursus* sommario delle principali interpretazioni che di Eckhart sono state fatte durante i due secoli scorsi: cfr. K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 2015.

<sup>2</sup> ECKHARDUS DE HOHEIM, *Predigt 4*, DW I, p. 69, 8.

della sua dissociazione tra Dio ed essere, riconciliando la metafisica dell'intelletto di Eckhart con la sua metafisica dell'essere. Nel terzo e ultimo capitolo, il tema principale è la teoria eckhartiana dell'analogia, grazie alla quale vengono risolte le contraddizioni inerenti al caso della creatura e si dà a essa una precisa collocazione ontologica.

## CAPITOLO PRIMO

### *ESSE ABSOLUTE ED ESSE HOC ET HOC*

Il *Prologus generalis in Opus tripartitum* e il *Prologus in Opus propositionum* presentano alcuni principi fondamentali della metafisica eckhartiana. In essi vanno ricercati i presupposti metodologici, a partire dai quali Eckhart opera, per poter analizzare in seguito la famosa proposizione «esse est deus»<sup>3</sup>. Seguite dall'indicazione per cui la seconda e la terza parte dell'*Opus tripartitum* sono del tutto fondate sulla prima, vengono enunciate nel *Prologus generalis* due premesse di carattere metafisico:

1. I trascendentali – da Eckhart chiamati *termini generales* – non vanno considerati secondo il modo e la natura degli accidenti. L'essere stesso (e ogni altro trascendentale, convertibile con esso) non è infatti aggiunto posteriormente alle cose, ma è anteriore a tutto in esse. L'essere non è cioè una semplice proprietà che si aggiunge a una cosa, ma sta anzi in un rapporto fondativo rispetto a essa. L'accidente, invece, non dà essere a una cosa ma dipende, nel suo essere, dalla propria inerenza a una sostanza. Tale rapporto di dipendenza è invertito nel caso dei trascendentali, dai quali ogni cosa e ogni proprietà delle cose derivano. È evidente la distanza da posizioni di tipo nominalista per le quali i trascendentali non sarebbero altro che delle generalizzazioni operate dal pensiero per astrazione: per Eckhart essi sono, in una coincidenza tra essere e pensiero, il fondamento primo di tutto ciò che è<sup>4</sup>.
2. Ciò che è superiore non riceve nulla da ciò che gli è inferiore e nessun elemento di quest'ultimo lo influenza. È anzi ciò che è superiore a influenzare ciò che gli è

---

<sup>3</sup> La dimostrazione di questa proposizione è da Eckhart svolta in ECKHARDUS DE HOHEIM, *Prologus generalis in Opus tripartitum* n. 12, LW I, p. 156-8. Gli argomenti proposti, tutti fondati sulla dipendenza di ciò che è dall'essere, sono cinque:

1) Ciò che è altro dall'essere non è o non è qualcosa; se Dio è altro dall'essere, Dio non è o non è Dio. Oppure, se Dio è altro dall'essere, Dio ha l'essere da altro, ma in questo caso non è Dio.

2) Tutto ciò che è, è grazie all'essere; se Dio è altro dall'essere, la cosa ha l'essere da altro che da Dio.

3) Prima dell'essere, nulla è; chi dà l'essere dal nulla è creatore; l'essere proviene alle creature dall'essere stesso; dunque se Dio è altro dall'essere, il creatore è altro da Dio.

4) Tutto quello che ha l'essere è; se l'essere è altro da Dio, le cose sono senza Dio; ma allora Dio non è la causa prima dell'essere delle cose.

5) Al di fuori e prima dell'essere non v'è nulla; se l'essere è altro da Dio, Dio è il nulla o è da qualcosa a lui anteriore; ma questo sarebbe Dio per Dio stesso.

<sup>4</sup> Cfr. K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 2015, p. 77.

inferiore, discendendo in esso con le sue proprietà e permanendo tuttavia in sé uno e indiviso. Il modo di intendere la causalità qui presupposto è quello dell'emanazione neoplatonica<sup>5</sup>, che Eckhart mutua dal *Liber de causis*. Il concetto di unità presentato, similmente, non corrisponde a quello di una somma di più elementi, ma a quello di un principio superiore che unifica il molteplice senza tuttavia partecipare di esso.

Altre indicazioni fondamentali vengono esposte nel *Prologus in Opus propositionum*:

3. Così come bianco significa la sola qualità, così l'ente significa solo l'essere, l'uno significa la sola unità e così via<sup>6</sup>. Con ciò si intende riaffermare la dipendenza del termine concreto dal suo termine astratto: la bianchezza di uno scudo è data dalla bianchezza stessa e non dallo scudo stesso. In altre parole, la bianchezza stessa sta in rapporto causativo rispetto alla bianchezza dello scudo. Nel guardare all'essere di una cosa, dunque, non si devono cercare cause al di fuori dell'essere stesso.
4. Si deve parlare diversamente dell'ente come tale e di questo o quell'ente<sup>7</sup>. Di questa indicazione Eckhart avanza una spiegazione di carattere logico: quando si predica l'essere di qualcosa, in una proposizione in cui l'essere è *secundum adiacens* – “qualcosa è ente” –, l'essere svolge funzione di predicato – cioè è inteso nel suo senso proprio, opposto all'accidente. Non così quando, in una proposizione in cui l'essere è *tertium adiacens*, predico l'essere questo di qualcosa<sup>8</sup> – “qualcosa è questo ente” –: in tal caso, la funzione svolta dalla determinazione è di copula e non più di predicato, ed è quindi intesa come aggiunta al soggetto. L'idea espressa è la stessa della prima premessa del *Prologus generalis* che intima di non intendere il trascendentale al modo degli accidenti<sup>9</sup>: nella proposizione in cui l'essere è *tertium adiacens*, si esprime precisamente l'inerire di un attributo a un soggetto, dal quale dipende. È nella proposizione in cui l'essere figura come *secundum adiacens* che l'essere compare in

---

<sup>5</sup> A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, p. 55.

<sup>6</sup> ECKH. HOH., *Prologus in Opus propositionum* n. 2, LW I, p. 166.

<sup>7</sup> Ivi, n. 3, LW I, p. 166.

<sup>8</sup> Sulla distinzione tra *secundum adiacens* e *tertium adiacens* si veda G. NUCHELMANS, *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes of a Logical Distinction*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1992.

<sup>9</sup> T. TSOPURASHVILI, *The Theory of the Transcendentals in Meister Eckhart* in J.M. HACKETT (cur.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 195-6.



maniera non accidentale, ma esistenziale<sup>10</sup>, nel senso di anteriore a ogni altra determinazione del soggetto di cui si predica.

5. Dio solo è in senso proprio ente, uno, vero e buono. Per converso, da Dio soltanto le cose ricevono l'essere, l'unità, la verità e la bontà<sup>11</sup>. Infatti l'essere e gli altri trascendentali, con esso convertibili, sono Dio.

Il concetto di essere presentato nei Prologhi passa in gran parte per il confronto tra *esse absolute* ed *esse hoc et hoc*. A un'immediata osservazione si presenta infatti il dispiegarsi di due livelli ontologici: quello dei trascendentali – o di Dio, identico a essi – e quello delle creature. Nel caso dei termini generali, il riferimento è all'assoluta semplicità delle determinazioni che fonda il piano propriamente creaturale dell'essere, nel quale si guarda alle cose nella loro exteriorità e accidentalità come soggetti di determinazioni particolari che le rendono *questa* o *quella* cosa. Essere significa nel primo caso l'*ipsum esse nullo addito* che dà alle cose di essere; nell'altro significa invece essere *qualcosa*. Eckhart sottolinea più volte la relazione di dipendenza che lega quest'ultimo livello a quello divino: qualcosa non potrebbe infatti essere se non fosse dall'essere. Ciò che è interessante rilevare è che la creatura, in quanto è, ed è una, vera e buona, ha in ciò, in maniera immediata, lo stesso essere e la stessa unità, verità e bontà che si identificano con Dio. La specificità della proposizione in cui l'essere è *tertium adiacens* rispetto a quella in cui l'essere è *secundum adiacens* può dunque essere espressa nel fatto che ciò che viene propriamente aggiunto al soggetto è il “questo” o il “quello”, poiché non si può dare propriamente, nell'essere concreto, altro essere che l'essere stesso<sup>12</sup>.

## 1. *In quantum*

È in questo contesto di relazionalità tra *esse absolute* ed *esse hoc et hoc* che si innesta la rilevanza dell'espressione *in quantum*, categoria centrale nel pensiero eckhartiano fino alla difesa nel processo a Colonia.

---

<sup>10</sup> BECCARISI, *Eckhart*, p. 60.

<sup>11</sup> ECKH. HOH., *Prol. Op. prop.* n. 4, LW I, p. 167-8.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, n. 15, LW I, p. 176, 18-20. Cfr. TSOPURASHVILI, *The Theory of the Transcendentals*, p. 198.

La funzione principale che l'*in quantum* assolve è la *reduplicatio*<sup>13</sup> di un trascendentale in termine concreto e termine astratto per esprimere «il loro legame e ordinamento reciproco»<sup>14</sup> e in particolare per ricondurre il primo al secondo. Riprendendo il precedente esempio, si dirà che uno scudo bianco ha dalla bianchezza stessa il suo essere bianco, *in quanto* bianco. L'*in quantum* svolge il compito di isolare logicamente la determinazione per permettere di considerarla esclusivamente nel suo rapporto all'astratto, dal quale deriva. Quando si dice “scudo bianco in quanto bianco”, ciò che interessa è solamente l'essere bianco preso nella sua assenza di determinazioni particolari quale deriva dalla bianchezza stessa. Una creatura, dunque, che come tale è individuata da un essere che è sempre questo o quello e caratterizzato spaziotemporalmente, *in quanto* è, lo è dell'essere stesso che è Dio<sup>15</sup>, e ciò vale ugualmente per la sua unità, verità e bontà. L'*hoc et hoc* viene “messo tra parentesi”<sup>16</sup> e così anche la creatura presa nella sua esteriorità rispetto al termine generale, alla quale faceva riferimento la proposizione in cui l'essere è *tertium adiacens*. Con riferimento ai due tipi di proposizione visti da Eckhart, si capisce ora perché solo Dio sia in senso proprio ente, uno, vero e buono: la creatura *in quanto* creatura e cioè *in quanto* ente determinato dal questo e dal quello non può mai essere soggetto di una proposizione in cui l'essere sia *secundum adiacens*, poiché il concorso dei trascendentali in quanto tali, primi e semplici, non è causa della sua determinatezza singolarmente individuata. Il questo e il quello, che costituiscono il *proprium* della creatura, dipendono piuttosto dalle cause intermedie. Questo *proprium*, poiché è ciò che costituisce la creatura come tale, *eo ipso* impedisce la sua piena identità con i termini generali. La sua consistenza esistenziale, indicata dalla proposizione in cui l'essere è *secundum adiacens*, le proviene da Dio, il solo soggetto di cui i trascendentali si predichino *formaliter et substantive* poiché perfettamente identico a essi<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. ID., *Processus Coloniensis I* n. 81, LW V, p. 277-9.

<sup>14</sup> V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Maestro Eckhart*, La Vita Felice, Milano 2016, p. 188.

<sup>15</sup> A riconferma di questo si veda, oltre alla seconda premessa del *Prologus generalis*, più sopra analizzata, l'indicazione eckhartiana in ECKH. HOH., *Prol. Op. prop.* n. 13, LW I, p. 172-3: «ogni e ciascun ente non solo ha da Dio tutto il suo essere [...], ma lo ha da lui *immediatamente*» (corsivo mio).

<sup>16</sup> Come afferma BECCARISI, *Eckhart*, pp. 58-62.

<sup>17</sup> Cfr. C. G. CONTICELLO, *La dottrina dell'essere nelle opere latine di Meister Eckhart*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 77 (1985), pp. 77-8.

## 2. Negazione e negazione della negazione

Quando Eckhart scrive che «questo o quell'ente, questo o quell'uno [...] in quanto sono questo o quello, non aggiungono né conferiscono affatto nulla di entità, di unità», precisa anche che con ciò «non togliamo l'essere alle cose, né distruggiamo l'essere delle cose, ma lo stabiliamo»<sup>18</sup>. Si può precisare ulteriormente: nel riferimento all'*esse absolute* o all'*esse hoc et hoc* cambia il modo di intendere l'essere e pertanto anche il non essere quale sua negazione. Il livello dell'*esse hoc et hoc* individua un tipo di affermazione e negazione sempre determinato; quando lo sguardo si sposta all'*esse absolute*, affermazione e negazione divengono assolute. Se alle creature viene effettivamente negato l'essere, ciò che si intende negare è che la creatura in quanto tale sia in senso assoluto, nel senso cioè proprio del termine. La creatura in quanto tale non è infatti individuata, come si è detto, dalla causa prima, che a essa conferisce essere, unità, verità e bontà, ma dalle cause seconde che la definiscono nel suo *hoc et hoc*. La creatura non è nulla<sup>19</sup>, ma il suo nulla è tutto ciò che nella sua determinatezza non è<sup>20</sup> – per esempio, un gatto nero non è verde –; l'*esse hoc et hoc*, del resto, si oppone al nulla tanto quanto l'*esse absolute*, dal quale dipende ontologicamente in quanto è<sup>21</sup>. Se tuttavia la creatura non è *qualcosa*, a Dio, cioè all'essere stesso, non compete alcuna negazione. In quanto essere *simpliciter*, infatti, Dio si oppone assolutamente al nulla, che rimane sempre al di fuori di lui. Se di negazione si parlerà, sarà sempre e solo della negazione della negazione<sup>22</sup> implicata dalla creatura in quanto tale (*negatio negationis omnis esse*). È di fondamentale importanza in entrambi i casi riconoscere la funzione svolta dall'*in quantum* per non relegare la creatura in un ambito di pura exteriorità, nel quale la causa prima rimarrebbe irrimediabilmente distante, e per evitare allo stesso tempo di assimilare il pensiero

---

<sup>18</sup> «Nihil ergo entitatis, unitatis [...] addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc»; «non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus» (ECKH. HOH., *Prol. Op. prop.* n. 15, LW I, p. 176).

<sup>19</sup> ID., *Liber parabolarum Genesis* n. 66, LW I, p. 532, 9: «Hoc enim et hoc non est nihil». La *nihileitas* della creatura in se stessa verrà da Eckhart affermata nei *Sermones et lectiones super Ecclesiastici* c. 24.

<sup>20</sup> ID., *Sermo XXXI* n. 323, LW IV, p. 283, 8-10: «habente nihil sive privationem aut etiam negationem admixtam, qualis sit vel est omnis creatura».

<sup>21</sup> Tenendo presente questo rapporto tra Dio e creatura Eckhart legge infatti l'*in principio* di Gn 1,1: Dio crea le cose permanendo in sé, cioè nell'essere. Cfr. ID., *Expositio libri Genesis* n. 19, LW I, p. 200, 12-16.

<sup>22</sup> Tale forma di negazione sarà altrove identificata da Eckhart come l'affermazione più pura dell'essere, per esempio in ID., *Expositio libri Exodi* n. 74, LW II, p. 77, 11. La positività della *negatio negationis* che è Dio viene però intesa più propriamente *sub ratione unius* che non *sub ratione esse*: cfr. M. ENDERS, *Meister Eckhart's Understanding of God*, in J.M. HACKETT (cur.), *A Companion*, pp. 378-80.

eckhartiano a una qualsiasi forma di semplice monismo, immanentismo o panteismo<sup>23</sup>. Da un lato si sottovaluterebbe la derivazione immediata da Dio della creatura nelle sue determinazioni fondamentali – la creatura infatti è solo in quanto lo è dello stesso essere di Dio; dall'altro, non si sarebbe costituita affatto la creatura, dal momento che la creatura come tale, cioè nel suo essere particolare, non è individuata affatto dai termini generali<sup>24</sup>, che non conferiscono nulla di *hoc et hoc* a essa.

### 3. Essere e causalità

È emerso chiaramente che sul piano divino “essere” non significa essere nel senso creaturale, nel senso cioè di un essere questo o quello che implica la negazione di tutto ciò che tale *hoc et illud* non è. La nozione di essere come trascendentale – o come Dio – indica invece un essere anteriore a ogni cosa e a ogni sua determinazione, opposto al nulla anteriore a ogni cosa e a ogni sua determinazione<sup>25</sup>.

Se l'essere *questo e quello* comporta un rapporto del soggetto particolare con la causa seconda che lo ha qualificato come tale, ancora prima esso comporta un rapporto con quanto gli ha permesso di *essere* in primo luogo. La differenza si traduce in quella tra causa formale in quanto causa dell'*esse formaliter inhaerens* e tra causa essenziale, laddove l'essere stesso non è altro che l'essere grazie al quale tutto è senza mediazione<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> A un immanentismo assoluto fa approdare il discorso eckhartiano G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952, in ciò criticato da A. KLEIN, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Milano 1978, p. 141, e da V. LOSSKY, *Teologia negativa*, pp. 483-4. Lo studio di Lossky rimane imprescindibile per il suo tentativo di riunire in una visione dialettica le due caratteristiche divine di *plenitudo essendi* e *puritas essendi* individuate da Eckhart. Rispettivamente, esse indicano la considerazione di Dio nella sua presenza immediata nella creatura e l'affermazione della sua trascendenza rispetto a essa. Nel capitolo terzo, in cui si tratterà la dottrina eckhartiana dell'analogia, si potrà affrontare meglio la questione del significato delle categorie di immanenza e di trascendenza nell'ambito della concezione eckhartiana dell'essere.

<sup>24</sup> ECKH. HOH., *Pr.* 45, DW II, p. 372, 3-5: «se qualcuno, per indicare una cosa, dicesse soltanto “è”, sembrerebbe una sciocchezza; se invece dicesse: “è un pezzo di legno, o una pietra”, allora si saprebbe quello che intende».

<sup>25</sup> Cfr. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, B. R. Grüner, Amsterdam 2001, pp. 51 sgg.

<sup>26</sup> Eckhart proporrà questa distinzione ridefinendo i termini come *esse formale* ed *esse virtuale* nel suo *Commento alla Genesi*, cfr. ECKH. HOH., *Exp. Gen.* n. 77, LW I, pp. 238-9. Cfr. M.J. SOTO-BRUNA, *Causa y finitud en M. Eckhart*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 20 (2013), pp. 72-3. Si veda anche BECCARISI, *Eckhart*, p. 61.

L'*ipsum esse* dei prologhi si rapporta alle creature come causa prima<sup>27</sup>. Esso è dunque causa del fondamento delle cose, piuttosto che del loro costituirsi secondo l'influenza delle cause seconde; è anzi l'azione stessa di queste ultime a fondarsi sull'azione della prima<sup>28</sup>. Quando si parla di *esse absolute*, si intende quindi il principio in virtù del quale ogni cosa è: il tipo di causalità invocato è anteriore a quello delle quattro cause aristoteliche, dalle quali una cosa riceve l'essere solamente quanto a ciò che ciascuna causa ha di specifico<sup>29</sup>. Si pone l'attenzione in particolare all'esclusione della causalità efficiente dall'ambito dell'*esse absolute*, poiché tale tipo di causalità implicherebbe una produzione esteriore del causato, che *ipso facto* sarebbe fuori dall'essere e quindi nulla. L'essere come fondamento primo delle cose configura un rapporto causale tra principio e principiato dove l'ultimo riceve dal primo una totalità anteriore alla composizione delle parti e alla quale, in quanto tale, le parti non aggiungono nulla<sup>30</sup>. Come si vedrà meglio quando si affronterà l'analogia in Eckhart, già qui si può intuire come la distinzione tra *esse absolute* ed *esse hoc et hoc* che si dispiega nei due prologhi sussista non tanto come distinzione reale tra un essere e un altro essere – il che sarebbe impensabile per Eckhart – ma, piuttosto, come distinzione tra due punti di vista<sup>31</sup>, l'uno divino e l'altro creaturale, che ha la sua ragion d'essere dal punto di vista esteriore della creatura.

---

<sup>27</sup> Si può osservare in essi una notevole insistenza di Eckhart nel ripetere come ogni cosa sia grazie a o in virtù dell'essere; già abbiamo osservato nella nota 1 come la stessa dimostrazione della fondamentale equazione tra Dio ed essere poggi sull'assioma per cui tutto ciò che è, è tramite l'essere.

<sup>28</sup> ECKH. HOH., *Prol. Op. prop.* n. 11, LW I, p. 172, 2-3: «quod forma ignis dat esse ignem, unum, verum, bonum, habet per fixionem causae primae».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, n. 24, LW I, p. 180, 8-10: «res [...] esse a solo fine totaliter finaliter solum, a forma vero formaliter, a materia passive sive receptive».

<sup>30</sup> Cfr. BECCARISI, *Eckhart*, pp. 60-1.

<sup>31</sup> Cfr. LOSSKY, *Teologia negativa*, p. 413; si veda anche BECCARISI, *Eckhart's Latin Works* in J.M. HACKETT (cur.), *A Companion*, p. 100.



**CAPITOLO SECONDO**  
**«IN DEO NON EST ENS NEC ESSE»:**  
**LA PRIMA *QUAESTIO PARISIENSIS***

Nelle *Quaestiones Parisienses* discusse da Eckhart durante il magistero parigino del 1302-3 la prospettiva del domenicano tedesco circa la possibilità di parlare di Dio in termini di essere sembra mutare: in particolare nella prima *quaestio* pervenutaci, che si propone di rispondere alla domanda «utrum in Deo sit idem esse et intelligere», il lettore si trova di fronte all'esplicito rifiuto, da parte di Eckhart, di attribuire a Dio l'essere. Attraverso la lettura della *quaestio* si tenterà di stabilire se tale negazione contraddica o meno la visione filosofica, sintetizzata dalla proposizione “esse est Deus”, che si delineava nei prologhi.

Eckhart comincia a rispondere al problema della *quaestio* annunciando che essere e pensare in Dio «sono lo stesso nella cosa, e forse nella cosa e nel concetto»<sup>32</sup>. Di ciò fornisce varie prove, tutte mutate da Tommaso e fondate sulla semplicità di Dio in quanto primo, come Eckhart stesso rende noto<sup>33</sup>. Le prove sono diverse articolazioni di un fondamentale argomento: poiché Dio è la prima e la più semplice delle essenze, non si può pensare in lui l'*intelligere* come una proprietà aggiunta: l'*intelligere* è pertanto coincidente con lo stesso *esse* di Dio.

Il secondo punto della risposta offre una prova che Eckhart aveva già proposto (*quam dixi alias*)<sup>34</sup>. Intendendo l'essere come una perfezione, allora Dio è necessariamente anche pensiero, poiché il suo essere è il più perfetto e implica come tale l'inclusione in esso di ogni perfezione.

---

<sup>32</sup> ECKHARDUS DE HOHEIM, *Quaestio Parisiensis* I n. 1, p. 37.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Per Flasch la *Expositio libri Genesis* è con ogni probabilità il luogo in cui si trova tale prova: cfr. K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 2015, pp. 88-89.

## 1. «Non ita videtur mihi modo»: la negazione dell'esse

Con le parole «non ita videtur mihi modo», Eckhart ritratta al terzo punto della sua risposta quanto sostenuto finora, cioè che il pensiero in Dio risulti dal suo essere: al contrario, Dio è perché pensa, come per Eckhart attesta la *auctoritas* giovannea per cui «in principio era il *Verbo*»<sup>35</sup> e non, come osserva Eckhart, l'ente. La tesi avanzata va in realtà oltre la mera affermazione del primato in Dio dell'*intelligere* sull'*esse*, convertendosi rapidamente nell'esplicito rifiuto di riferire quest'ultimo attributo alla realtà divina: «Deus [...] est intellectus et intelligere et non ens vel esse»<sup>36</sup>. Da qui in poi, la trattazione eckhartiana non si impegna più tanto a rispondere alla domanda iniziale della *quaestio*, quanto a spiegare in che modo a Dio non convenga l'*esse* e come l'*intelligere* sia superiore a esso<sup>37</sup>.

Il lettore può a questo punto trovarsi disorientato: l'intenzione di Eckhart sembra contraddire la tesi fondamentale della metafisica dei prologhi: «esse est Deus»<sup>38</sup>. Come si vedrà, tale contraddizione è solo apparente: non solo essa si può risolvere concettualmente senza dover postulare radicali cambi di prospettiva nel pensiero eckhartiano<sup>39</sup>, ma viene in aiuto anche il dato cronologico riguardante il progetto dell'*Opus tripartitum*. Sappiamo infatti che i prologhi furono redatti prima del magistero parigino del 1302-3, al quale risale la *quaestio* qui presa in considerazione. Ciò dà modo di affermare che essa suggerisce un approfondimento della riflessione, da Eckhart iniziata già da prima, sull'essere di Dio<sup>40</sup>. Nondimeno, si indagheranno qui le ragioni filosofiche per le quali non sussiste alcuna contraddizione tra i due gruppi di testi.

---

<sup>35</sup> Gv 1,1; il corsivo è mio.

<sup>36</sup> ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 4, LW V, p. 41, 13-4.

<sup>37</sup> A questa mutata prospettiva corrisponde un cambiamento nel modo in cui Eckhart riepiloga lo svolgimento della trattazione: non si troveranno più frasi come «perciò Dio è il suo stesso pensare e anche il suo essere» ma piuttosto, per fare alcuni esempi, «da ciò dimostro che in Dio non v'è ente né essere» (ivi, n. 8, LW V, p. 45, 1), o «Dunque a Dio non compete l'essere» (ivi, n. 9, LW V, p. 45, 14).

<sup>38</sup> Similmente può accadere leggendo altri testi eckhartiani, come il sermone numero 9 dell'edizione critica *Quasi stella matutina*, in cui si legge che «se chiamassi Dio essere, parlerei tanto falsamente quanto se dicessi che il sole è pallido o nero» (ID., *Predigt* 9, DW I, p. 146). Per un'esaustiva analisi di tale sermone rimando a A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, pp. 128-34.

<sup>39</sup> Come per esempio è stato fatto da LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La Vita Felice, Milano 2016, in partic. pp. 331-47.

<sup>40</sup> Cfr. BECCARISI, *Eckhart*, pp. 48-9.



Nella tesi, ora avanzata, che a Dio non conviene l'essere, entra infatti in gioco una diversa considerazione del termine *esse* che Eckhart fa capire di aver adottato grazie a una preziosa citazione del *Liber de causis*, nello specifico della quarta proposizione, in cui si legge che «l'essere è la prima delle cose create». È evidente il diverso significato attribuito alla parola *esse* rispetto ai prologhi: laddove *esse* era uno dei trascendentali insieme a unità, verità e bontà, che con Dio si identificavano, ora lo stesso termine è invece annoverato tra i *facta* ricevendo, in quanto tale, una determinazione essenzialmente creaturale<sup>41</sup>. In altre parole, l'*esse* di cui si parla nella *quaestio* è sinonimo di "ente"<sup>42</sup>, ossia ciò che nei prologhi era chiamato *esse hoc et hoc*. La posizione di Eckhart rimane dunque immutata: non conviene a Dio l'*esse* determinato, che appartiene solamente alle creature. Questa stessa posizione verrà tuttavia articolata diversamente rispetto a prima.

## 2. Dio come intendere

Si è accennato sopra a un arricchimento, nella prima *Quaestio Parisiensis*, delle considerazioni eckhartiane circa l'essere divino. La novità specifica del testo è rappresentata dalla caratterizzazione di Dio non più come essere o ente – il che è stato mostrato indicare la stessa cosa –, ma come pensiero; ancora più precisamente, come pensiero che è in quanto tale opposto all'essere. Per Eckhart, infatti, dimostrare che Dio è pensiero equivale a dimostrare che Dio non è essere, ma anzi che egli si situa persino *super ipsum esse*. La questione dell'intelletto in Eckhart è assai complessa, ed esula dalle finalità del presente elaborato un'analisi esaustiva di tale concetto: ci si accontenterà di capire le ragioni per cui Eckhart dissocia l'*intendere* dall'*esse* e la rilevanza specifica dell'*intendere* nella comprensione dell'essere di Dio quale emerge dalla *quaestio* in esame.

---

<sup>41</sup> Cfr. ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 4, LW V, p. 41, 5-6: «"omnia per ipsum facta sunt", ut ipsis factis ipsum esse post conveniat».

<sup>42</sup> BECCARISI, *Eckhart*, p. 69. Anche vari passi della seconda *Quaestio Parisiensis* confermano che nel periodo del primo magistero parigino Eckhart intende in tal senso la parola "essere", per esempio: «Esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem» (ECKH. HOH., *Quaestio Parisiensis* II n. 1, LW V, p. 49, 9-10); «ens est aliquid determinatum» (ivi, n. 9, LW V, p. 53, 16).

La relazione che intercorre tra *esse* e *intelligere* è lo stesso tipo di relazione che sussiste tra il principiato e il suo principio, o tra il causato e la sua causa: è di cruciale importanza, per intendere questo, il passo argomentativo in cui Eckhart afferma che «nulla è presente formalmente nella causa e nel causato, se la causa è una vera causa»<sup>43</sup> per mostrare che in Dio non vi è essere. Dal principio invocato da Eckhart si può immediatamente concludere che in Dio, in quanto è causa dell'essere, non vi è alcun essere in quanto esso è causato. L'essere è presente formalmente nella creatura, ma deve essere presente in modo superiore (*eminentius*) in Dio, in quanto creatore<sup>44</sup>. Eckhart fa subito una concessione: è legittimo chiamare il pensiero “essere”, purché si tenga a mente che ogni cosa che si voglia chiamare “essere” a Dio compete unicamente tramite il pensiero<sup>45</sup>. Questo equivale a dire che la causa non può mai essere equivalente a ciò che è da essa causato<sup>46</sup> e perciò, se l'essere è presente in Dio, lo è solo in quanto *puritas essendi*, cioè unicamente in quanto causa dell'essere che è proprio delle creature<sup>47</sup>. L'intelletto è concepito come la dimensione che fonda ogni cosa creata e, in quanto tale, si situa a un livello superiore rispetto all'essere, alla stessa maniera in cui la causa si pone al di sopra dei suoi effetti, i quali sono precontenuti in essa in maniera non già formale, ma virtuale, ovvero intellettuale. Nel suo coevo *Commento alla Sapienza*, Eckhart osserva che «una cosa nella sua causa essenziale od originaria non ha essere»<sup>48</sup>. Di ciò fornisce un esempio: la casa nella mente dell'artigiano non è una casa ed essa riceve l'essere solo in quanto è prodotta dall'artigiano come sua causa efficiente. Essa è nella mente dell'artigiano solo *intellectualiter*, e a questo modo è presente ogni cosa in Dio, incluso lo stesso essere che era definito, con il *Liber de causis*, come la prima delle cose create.

Trova posto nel discorso eckhartiano anche un breve accenno alla dottrina dell'analogia, che tratteremo più diffusamente nel prossimo capitolo; il principio dell'analogia menzionato da Eckhart è quello per cui nella predicazione analogica il

---

<sup>43</sup> ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 8, LW V, p. 45, 1-2: «nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa» (tr. mia).

<sup>44</sup> Cfr. J.D. CAPUTO, *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's Parisian Questions*, «The Thomist», 39 (1975), pp. 91-2.

<sup>45</sup> ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 8, LW V, p. 45, 3-5.

<sup>46</sup> Cfr. M. ENDERS, *Meister Eckhart's Understanding of God*, in J.M. HACKETT (cur.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, p. 364.

<sup>47</sup> Cfr. ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 9, LW V, p. 45. L'espressione *puritas essendi* ritorna ed è approfondita da Eckhart nel *Commento alla Sapienza*, caratterizzando nello specifico Dio come sostanza intellettuale conversa su se stessa.

<sup>48</sup> ID., *Expositio libri Sapientiae* n. 21, LW II, p. 342, 5-6: «res in sua causa essentiali sive originali non habet esse» (tr. mia).

predicato è presente essenzialmente in uno solo dei due membri. Un esempio di questo tipo di predicazione è la predicazione della salute di un vivente o dell'urina: la salute dell'urina è predicata solamente per analogia alla salute che appartiene essenzialmente solo al vivente. La predicazione della salute ha il suo senso proprio quando si riferisce all'analogato principale, che in questo caso è il vivente, ma ha senso solo analogico quando si riferisce all'urina, nella quale la salute non è presente realmente; ma se per Eckhart l'essere è detto propriamente della creatura, allora esso non sarà presente, nel suo significato proprio, in Dio<sup>49</sup>.

Gli argomenti qui ripercorsi, di sapore neoplatonico per la presupposizione fondamentale che la causa è ontologicamente superiore rispetto al suo effetto, non sono gli unici che portano Eckhart a sostenere l'alterità di Dio rispetto all'essere. Infatti, un'ulteriore ragione addotta dal domenicano tedesco è che l'intelletto in quanto tale è una forma di opposizione all'essere<sup>50</sup>. Spiegano questo punto alcune osservazioni sul particolare statuto ontologico dell'immagine.

L'immagine in quanto tale non ha essere: piuttosto, essa è la relazione alla cosa che rappresenta. Tale rappresentazione tuttavia implica, nel suo essere intellettuale, un'uscita dal dominio naturale a cui appartiene la cosa stessa<sup>51</sup>. Essa non appartiene al dominio dell'essere perché non è un ente, ma piuttosto è ciò tramite cui l'ente è conosciuto: infatti «quanto più consideri la sua entità, tanto più togli dalla conoscenza della cosa, di cui è immagine»<sup>52</sup>. L'immagine permette di conoscere la cosa rappresentata proprio grazie al fatto che, in quanto immagine, non è ciò che rappresenta e più in generale non è affatto un ente. Se così fosse, l'immagine non potrebbe far conoscere ciò che rappresenta, ma farebbe invece conoscere se stessa.

Anche l'intelletto, oltre alle cose che lo riguardano, è in quanto tale un non-ente. Infatti, l'attività intellettuale è per Eckhart slegata dalle condizioni dell'essere spaziotemporalmente determinato, come dimostra il fatto che possiamo pensare un fuoco senza calore. Nell'intelletto si può distinguere ciò che nell'essere non è distinto, ma perché questo sia possibile l'intelletto deve operare in una dimensione differente da quella

---

<sup>49</sup> Cfr. ID., *Quaestio* I n. 11, LW V, p. 46, 7-10.

<sup>50</sup> Cfr. CAPUTO, *The Nothingness of the Intellect*, p. 94.

<sup>51</sup> Cfr. FLASCH, *Meister Eckhart*, p. 92.

<sup>52</sup> ECKH. HOH., *Quaestio* I n. 7, LW V, p. 44, 1-2: «quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago».

su cui opera abitualmente. Così l'essere, come è pensato da Dio, è libero dalle condizioni dell'essere, come esso si dà nella realtà creata, e l'intelletto divino. Come ultima dimostrazione che la natura dell'intelletto è altra rispetto a quella dell'essere, Eckhart si appella a quanto affermato da Aristotele sulla necessità che la vista sia priva dei colori per poterli vedere: l'intelletto, similmente, deve essere spoglio delle determinazioni specifiche delle cose per poterle comprendere. Con una tale argomentazione, Eckhart può confermare che la sua intenzione, negando l'essere a Dio, è di fare sì che Dio lo contenga in anticipo *virtualiter*, sancendo quindi di nuovo la sua differenza rispetto agli enti che produce in quanto effetti.

La tesi che l'intelletto è in quanto tale un non-ente viene maggiormente sviluppata e dimostrata nella seconda *quaestio*, che qui non tratteremo<sup>53</sup>. L'acquisizione fondamentale dell'analisi compiuta è che la dichiarazione eckhartiana che non vi è essere in Dio non contraddice l'identità tra essere e Dio affermata nei prologhi, nella misura in cui l'idea di una fondamentale differenza tra essere divino ed essere creaturale è ancora mantenuta: l'essere, che di Dio viene negato nelle *Quaestiones*, è l'essere determinato della creatura, come nei prologhi l'*esse simpliciter* non si identificava mai con l'*esse hoc et hoc*. Non devono trarre in inganno nemmeno gli altri numerosi luoghi in cui Eckhart qualifica Dio come nulla<sup>54</sup>, poiché l'intenzione primaria resta quella di distinguere i livelli divino e creaturale; l'affermazione del primato dell'*intelligere* in Dio ha lo scopo di evidenziare la sua purezza esclusiva<sup>55</sup>. A patto che ciò venga mantenuto, è lecito chiamare Dio "essere". Questo sviluppo del pensiero di Eckhart acquisirà un ruolo di straordinaria importanza nella sua antropologia, nel contesto della quale la dimensione intellettuale diviene la base fondante dell'identità univoca tra uomo e Dio<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Per un'analisi dei momenti argomentativi a sostegno di tale tesi nella seconda *quaestio* si rimanda a CAPUTO, *The Nothingness of the Intellect*, pp. 96-100.

<sup>54</sup> Come per esempio nel sermone 71 dell'edizione critica *Surrexit autem Saulus de terra* (ECKH. HOH., *Predigt* 71, DW III, pp. 211-231).

<sup>55</sup> Cfr. LOSSKY, *Teologia negativa*, pp. 342-3.

<sup>56</sup> Cfr. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, B. R. Grüner, Amsterdam 2001, pp. 92-4.

# CAPITOLO TERZO

## L'ANALOGIA E LA PREDICAZIONE

### DELL'ESSERE CREATURALE

La lettura dei testi eckhartiani finora considerati ha permesso una comprensione generale della possibilità di attribuire il termine “essere” a Dio e del suo significato peculiare in riferimento alla realtà divina. Un simile risultato non è ancora stato raggiunto per quanto riguarda il caso della creatura, per studiare il quale ci si volgerà principalmente ad alcuni luoghi del commento eckhartiano all'*Ecclesiastico*, esplicitando lo stretto legame che unisce questi ai testi precedentemente visti.

#### 1. *Le creature e il nulla*

Il risultato precipuo, ottenuto con la lettura dei due prologhi e della prima *Quaestio Parisiensis*, è stato di comprendere la fondamentale distinzione tra *esse simpliciter* ed *esse hoc*. Il rapporto che esiste tra i due termini è di derivazione ontologica, intesa in un senso neoplatonico: essa permette di pensare allo stesso tempo la presenza del principio nel principiato e la differenza del primo da quest'ultimo. Dio in quanto *esse* è il fondamento di ogni creatura in quanto essa è.

Un'importante affermazione contenuta nel *Prologus in Opus propositionum*, che abbiamo già richiamato nel capitolo primo, avvisava che «questo o quell'ente, questo o quell'uno [...], in quanto sono questo o quello, non aggiungono né conferiscono affatto nulla di entità, di unità»<sup>57</sup>. La spiegazione addotta è stata che nel caso di una creatura, il cui *esse* è sempre individuale e particolare, e alla predicazione del quale si addice maggiormente la proposizione in cui tale termine figura come *tertium adiacens*, l'elemento che è propriamente aggiunto è non tanto l'*esse*, quanto la determinatezza indicata dall'*hoc*. Ciò che ora interessa è che l'accento venga posto sulla relazione di dipendenza dell'*esse hoc* rispetto all'*esse simpliciter*. Si è già detto come l'azione delle

---

<sup>57</sup> «Nihil ergo entitatis, unitatis [...] addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc [...] in quantum hoc vel hoc» (ECKHARDUS DE HOHEIM, *Prologus in Opus propositionum* n. 15, LW I, p. 176, 3-5).

cause seconde, dalle quali dipende il costituirsi della creatura in quanto essere particolare, si fonda su quella della causa prima, ovvero l'*esse* che è Dio stesso. Ciò dà modo a Eckhart di affermare che «al di fuori dell'essere e senza l'essere tutte le cose sono nulla, anche quelle fatte»<sup>58</sup>. Nel gruppo di testi di commento all'*Ecclesiastico* – in particolare nella seconda lezione su *Eccli* 24,27-31, sulla quale ci soffermeremo –, è proprio questo punto a essere enfatizzato, fino a convertirsi nell'affermazione della *nulleitas* delle creature in se stesse<sup>59</sup>. L'idea espressa da tale dichiarazione era in qualche modo già contenuta nelle considerazioni dei prologhi: infatti, se si intende per *esse* unicamente quell'*esse* che è Dio stesso, e dal quale ogni altra cosa deriva, necessariamente le creature non sono nulla in se stesse<sup>60</sup>. Si nota immediatamente il capovolgimento della prospettiva adottata nelle *Quaestiones Parisienses*, nelle quali si intendeva l'*esse* come prima delle cose create e dunque come termine da riferirsi propriamente a ciò che è *factum*<sup>61</sup>. La creatura è nulla in quanto essa deriva pienamente il suo essere da Dio: anche il suo essere particolare, in quanto fondato sull'essere stesso, non può da solo conferire a essa l'essere<sup>62</sup>. Al di fuori di tale relazione con l'essere di Dio, la creatura non può opporsi al non-essere in alcun modo e si identifica con esso.

Nel contesto del *Commento all'Ecclesiastico*, ciò che viene accentuato del legame tra Dio e creatura è la dipendenza di quest'ultima da Dio<sup>63</sup>, nella quale consistono la fame e la sete menzionate dalla *auctoritas* biblica di *Eccli* 24,29 («Qui edunt me, adhuc esuriunt, qui bibunt me, adhuc sitiunt»). La creatura, in quanto essa è, si nutre di Dio, ma ha ancora fame perché la radice dell'essere non è in essa<sup>64</sup>. Come si è già visto, infatti,

<sup>58</sup> Ivi, n. 22, LW I, p. 178, 16-7: «Praeter esse et sine esse omnia sunt nihil, etiam facta».

<sup>59</sup> ID., *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24,23-31* n. 61, LW II, p. 290, 7-8. Che le creature siano un puro nulla è affermazione frequente nell'intera produzione eckhartiana, ad es. in ID., *Sermo XXXVII* n. 375, LW IV, p. 321, oppure in ID., *Predigt 4*, DW I, p. 69, 8. Tale dichiarazione figura anche nella bolla di condanna contro Eckhart *In agro dominico*.

<sup>60</sup> Ritornando dunque alle parole del *Prologus* più sopra citate: questo o quell'ente, in quanto questo o quell'ente, non aggiunge nulla di entità, poiché esso in sé non è nulla affatto.

<sup>61</sup> Cfr. A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, pp. 78-9.

<sup>62</sup> È opportuno richiamare anche quanto si è detto nel capitolo primo riguardo alle modalità della negazione: l'*esse hoc* implica un tipo di negazione determinata, per la quale qualcosa non è determinata in questo o quell'altro modo; l'*esse simpliciter*, tuttavia, è l'essere al quale si oppone il nulla. È dunque in virtù dell'essere che a essa proviene da Dio che la creatura si distanzia dal non-essere.

<sup>63</sup> Simili considerazioni si trovano anche nel *Liber parabolarum Genesis*, in particolare ai nn. 23-7, dove tale dipendenza di un termine rispetto all'altro è analizzata in termini di principio attivo e passivo. L'essere di quest'ultimo, che in se stesso non è nulla, non è altro che la sua relazione al primo, al quale deve ogni perfezione. Cfr. EAD., *Eckhart's Latin Works*, in J.M. HACKETT (cur.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 109-10; ECKH. HOH., *Liber parabolarum Genesis* nn. 23-7, LW I, pp. 493-7.

<sup>64</sup> Cfr. ECKH. HOH., *Super Eccl.* n. 44, LW II, pp. 273-4.

l'essere proviene solo da Dio, e al di fuori di Dio nulla è. Si delinea a questo punto il problema di come sia possibile una predicazione significativa dell'essere di una creatura. I significati di *essere* che le si possono attribuire sono infatti due: o se ne predica l'essere in senso assoluto – ma allora essa non è ciò che è in quanto creatura –, oppure se ne predica il suo essere particolare, che però la distingue dall'essere assoluto che è Dio e la consegna al nulla, con il quale la creatura stessa è stata ora esplicitamente identificata<sup>65</sup>.

## 2. *L'analogia*

Per risolvere il problema della predicazione dell'essere creaturale in Eckhart, è necessario rivolgersi al principio di analogia, effettivamente richiamato nel *Commento all'Ecclesiastico*. La dottrina formulata intorno a essa serve in effetti a non consegnare l'essere della creatura alla sola univocità o alla sola equivocità, per cercare una modalità di predicazione che le riunisca insieme<sup>66</sup>, il che non si potrebbe ottenere con la *reduplicatio* attuata dall'*in quantum*, che soddisfa piuttosto il bisogno di isolare i due aspetti. In termini di causalità, si tratta di mantenere allo stesso tempo il rapporto delle creature a Dio e come loro causa prima, virtuale o intellettuale, e come loro causa efficiente o creatrice, la cui azione le pone al suo esterno<sup>67</sup>.

Eckhart così distingue tra termini univoci, equivoci e analoghi:

«Infatti gli equivoci si distinguono dalle diverse cose significate, invece gli univoci dalle diverse differenze della medesima cosa, gli analoghi» però non sono distinti dalle cose né dalle diversità delle cose, bensì «attraverso i modi» di una sola e medesima cosa in assoluto<sup>68</sup>.

Quanto detto viene elucidato con due esempi di analogia. Il primo esempio riguarda la salute di un essere vivente e la salute della dieta o dell'urina. La salute – l'*analogon* –

---

<sup>65</sup> L'aporia è riassunta magistralmente in V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La Vita Felice, Milano 2016, pp. 256-7.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 451-2.

<sup>67</sup> Cfr. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, B.R. Grüner, Amsterdam 2001, 64-5.

<sup>68</sup> «“Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analoga” vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed “per modos” unius eiusdemque rei simpliciter» (ECKH. HOH., *Super Eccl.* n. 52, LW II, p. 280, 6-9).

è predicata di entrambi i membri dell'analogia – detti *analogata* –, ma non è presente in entrambi. Anzi, «niente della salute in quanto tale è assolutamente nella dieta e nell'urina»<sup>69</sup>. La salute è presente realmente solo nell'essere vivente, e l'urina o la dieta sono dette sane per il solo motivo che indicano la salute che è presente nell'essere vivente. Come secondo esempio la corona, che si espone all'esterno di un'osteria per indicare il vino, non ha in sé nulla del vino, e si limita a indicarlo<sup>70</sup>. In maniera simile l'essere, insieme a tutte le altre perfezioni, è predicato di Dio e delle creature in maniera analogica. Continua Eckhart: negli enti creati, dei quali l'essere è predicato per analogia, l'essere non è radicato positivamente. Anzi, essi hanno da Dio e in Dio l'essere in senso positivo, e per ciò si dice che si nutre, ma ha ancora fame. Nutrendosi, è; avendo l'essere da altro e non da sé, ha fame<sup>71</sup>.

In maniera estremamente sintetica, la situazione configurata dalla predicazione analogica è come segue<sup>72</sup>: vi sono due *analogata* e un *analogon* predicato di entrambi. L'*analogon*, tuttavia, appartiene propriamente a uno solo di essi, che sarà chiamato *primum analogatum* e che, nel caso di Dio, si identifica con l'*analogon* stesso. I due *analogata* sono legati tra di loro in un rapporto per il quale l'*analogatum secundum*, al quale l'*analogon* non appartiene realmente, non è altro che un modo del *primum analogatum* e, senza di esso, non è nulla. Si può qui riconoscere lo stesso modello che regolava la relazione tra *termini generales* e accidenti nei prologhi: in base a esso, il *terminus generalis* fonda ontologicamente l'accidente, per il quale “essere” non ha nessun significato proprio se non solamente quello di inerire a una sostanza<sup>73</sup>. È oltremodo importante sottolineare che Eckhart intende la relazione analogica come quella relazione che distingue i modi di una sola cosa in assoluto, così da evitare che la si classifichi come mera analogia di attribuzione esterna<sup>74</sup>. L'essere è infatti distinto per modi, che però non

---

<sup>69</sup> «Sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina» (*ibidem*).

<sup>70</sup> Ivi, n. 53, LW II, p. 281, 1.

<sup>71</sup> Ivi, n. 53, LW II, p. 282, 1-6.

<sup>72</sup> Cfr. MOJSISCH, *Meister Eckhart*, pp. 60-65.

<sup>73</sup> La teoria eckhartiana dell'analogia è in effetti modellata sulla base della cosiddetta teoria del “non-essere dell'accidente”, come rileva K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 2015, p. 107.

<sup>74</sup> Effettivamente è stata questa la tendenza della maggior parte degli studi critici su Eckhart; il senso di tale operazione era generalmente di rendere possibile un rigido contrasto tra la dottrina di Eckhart e quella di Tommaso – anch'essa spesso semplificata, come nota P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 53-61. In direzione contraria a questa schematizzazione si muove l'articolo di J. HACKETT / J.H. WEED, *From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy*, in HACKETT (cur.), *A Companion*, pp. 205-36.



sussistono *in re*: solo uno è l'essere, cioè quello che appartiene a Dio, e questo stesso essere è quello che della creatura viene predicato analogicamente<sup>75</sup>. Tuttavia, se dal punto di vista prioritario di Dio si tratta di un solo essere in assoluto, l'attribuzione dell'essere, da parte di Dio, alle creature, non può essere meramente esterna, ma sarà caratterizzata da un importante significato univoco e interno. Questo tipo di attribuzione interna dell'essere, in virtù della quale si dice che la creatura è dello stesso essere di Dio, è ciò che l'*in quantum* serve a sottolineare<sup>76</sup>.

Si può agevolmente riconoscere la continuità del pensiero eckhartiano, paragonando l'uso dell'analogia nel *Commento all'Ecclesiastico* a quello che se ne fa nella prima *Questione parigina*. Questi stessi principi della predicazione analogica, e lo stesso esempio della salute e dell'urina, si ritrovano infatti nella *Quaestio*, con l'unica differenza data dall'inversione di posizione degli *analogata*<sup>77</sup>: il termine "essere" era lì inteso come attribuito da riferirsi propriamente alle realtà create, pertanto era Dio a figurare come *analogatum secundum*. Ciononostante, in quel testo come in questo, viene mantenuto il principio per cui ciò che è predicato analogicamente è presente essenzialmente in uno solo dei due *analogata*. In entrambi i casi, quale che sia l'*analogatum* da intendersi come *primum*, ciò che non si può assolutamente fare è affermare che la predicazione dell'*analogon* avvenga propriamente di entrambi i membri della relazione analogica. Questo caratteristico movimento di pensiero di Eckhart, costantemente all'opera nei suoi testi, che lo porta a negare di Dio ciò che della creatura viene affermato o, viceversa, a negare della creatura ciò che si dice di Dio, è stato definito da Lossky con l'opportuna espressione *apofasi della negazione*<sup>78</sup>.

Occorre insistere su un concetto di cui abbiamo già fatto menzione, cioè quello della relazione tra creatura e Dio. Esattamente perché uno solo è l'essere di cui si tratta

---

<sup>75</sup> Cfr. MOJSISCH, *Meister Eckhart*, p. 137: «He [God] becomes, as *analogized* being, the being of creatures» (corsivo mio).

<sup>76</sup> La centralità dello studio di Mojsisch risiede proprio nell'aver evidenziato la fondamentale priorità del momento univoco nella teoria eckhartiana dell'essere. Appaiono di nuovo pertinenti le precisazioni, che mutuavamo da Lossky e da Beccarisi, su come la distinzione tra *esse absolute* ed *esse hoc* metta in gioco due punti di vista e non due *esse* diversi. Ivi, p. 62: «The determinate assumes the *secundum analogatum* to be its mediative instance – this from the viewpoint of the determinate. From the perspective of the *primum analogatum*, the *secundum analogatum* is the *primum analogatum* itself mediating itself with itself». Si veda anche, sulla relazione tra *in quantum* e analogia, BECCARISI, *Eckhart's Latin Works*, pp. 122-3.

<sup>77</sup> Cfr. EAD., *Eckhart*, pp. 78-9.

<sup>78</sup> Cfr. LOSSKY, *Teologia negativa*. Lossky non è l'unico ad aver notato questa tipica dinamica eckhartiana: si vedano anche HACKETT / WEED, *From Aquinas to Eckhart*; A.T. LAZELLA, *As Light Belongs to Air: Thomas Aquinas and Meister Eckhart on the Existential Rootlessness of Creatures*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 87/4 (2013), pp. 567-91.

nell'analogia, la creatura in quanto creatura non può essere senza dipendere da Dio in quanto sua causa analogica. È chiaro che non si dà nessuna dipendenza nell'ambito della causalità univoca, in cui la creatura è precontenuta nella sua *ratio intelligibilis* e non *creabilis*. La causa analogica, tuttavia, si rapporta al suo causato in modo tale da non radicarsi mai in esso: da ciò segue che una sua se pur momentanea assenza dal suo effetto comporterebbe lo svanire di esso. È ricorrente in Eckhart l'esempio dell'aria illuminata dalla luce<sup>79</sup>: a differenza di quando l'aria riceve il calore, per cui quest'ultimo scaldandola si radica in essa, la luce non ha tuttavia alcuna radice nell'aria e non inizia mai in essa. La luce non è dunque presente essenzialmente nell'aria, tanto che l'aria non può rimanere illuminata senza il concorso costante della luce. La presenza essenziale della luce è da individuarsi nel sole, dal quale essa ha origine; nell'aria, tale presenza è meramente formale. Si fraintenderebbe la natura di questo rapporto di causalità se si pensasse che all'aria si addica in qualche modo la natura della luce: ciò significherebbe ammettere la presenza di due luci distinte, l'una appartenente al sole e l'altra appartenente all'aria. Quest'ultima, per quanto proveniente *ab alio* dall'influsso di un agente esterno, apparterrebbe comunque propriamente all'aria; ma l'aria non è l'origine della luce, bensì solo un suo ricevente. La sua natura nei confronti della luce è quella, unicamente passiva, di riceverla in sé senza mai poterla rivendicare come propria<sup>80</sup>. La luce è una sola, quella cioè del sole che è sua origine, la quale si trasmette in questa maniera – quella analogica – all'aria. Così, l'essere è uno solo, che da Dio si trasmette analogicamente alla creatura. Per ciò stesso, la creatura cessa di essere puramente *univoce* e *intellectualiter*, come è in Dio, per giungere a essere quale è in quanto individualmente determinata. Ciononostante, la creatura non può continuare a essere in questo modo senza la continua presenza, in essa, di Dio come sua causa analogica, poiché non è essa, ma piuttosto Dio, all'origine del suo stesso essere. In altri termini, la creatura non possiede mai l'essere; piuttosto per la creatura, come nel caso dell'accidente che recepisce l'essere dalla sostanza a cui

---

<sup>79</sup> Cfr. ECKH. HOH., *Super Eccl.* n. 46, LW II, pp. 274-5; altri luoghi in cui tale esempio compare sono esaminati da LAZELLA, *As Light Belongs to Air*. A questo studio ci affidiamo per la comprensione dell'esempio in questione. LaZella analizza l'uso che Eckhart fa di esso in un'ottica di comparazione con Tommaso, che, pur utilizzando lo stesso esempio dell'aria illuminata, ne trae tuttavia conclusioni diverse da quelle di Eckhart.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 577-80.

inerisce, essere è questo stesso ricevere l'essere. In questa radicale manchevolezza consiste la sua *nulleitas*, che l'analogia ha lo scopo di mostrare<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. ECKH. HOH., *Super Eccl.* n. 61, LW II, p. 290, 4-8.



## CONCLUSIONE

Il presente studio ha mostrato come le presunte contraddizioni, presenti nei testi eckhartiani esaminati, vadano in realtà considerate apparenti. Le diverse decisioni di Eckhart nell'attribuire o meno l'essere a Dio – o anche alle creature – vanno inquadrare in quella particolare logica, che con Lossky abbiamo denominato “apofasi dell'opposizione”, la quale comporta che a ogni attribuzione positiva di una perfezione a Dio corrisponda sistematicamente una negazione della stessa perfezione nelle creature, e viceversa. Ciò corrisponde a un'intenzione precisa di Eckhart, che è quella di sforzarsi di pensare Dio in maniera svincolata dalle determinazioni creaturali. Pertanto, affermare che Dio è non implicherà mai che Dio sia allo stesso modo in cui una pietra o un cavallo è; negare che Dio sia, similmente, non ha nessun altro significato se non quello di emancipare Dio dall'essere specificamente creaturale, rispetto al quale si pone come sua origine e causa – e in questo consisteva l'identificazione tra Dio e intelletto di cui si leggeva nella prima *Quaestio*. L'essere divino non è un essere qualsiasi, ma la piena identità di Dio con l'essere, che esclude il non-essere solo in quanto esso è distinzione<sup>82</sup>, e che solo a Lui compete.

A questo punto si faceva innanzi la difficoltà di spiegare il caso dell'essere creaturale. Le due alternative, di definirlo o come essere assoluto o come essere particolare, erano entrambe inaccettabili: nel primo caso, la specificità creaturale dell'ente creato veniva persa nella regione dell'univocità dell'essere, in cui è solo l'essere divino; nell'altro caso, essa si ritrovava relegata a essere un puro nulla, incapace di emergere da sola dalla più assoluta negazione. Si è fatta dunque intervenire la dottrina eckhartiana dell'analogia, che permette di attribuire l'essere alla creatura, senza per ciò risolverlo nell'assenza di determinazioni di Dio o nel vuoto del nulla. Ciò avviene però a caro prezzo per la creatura, e nello specifico si tratta di negare a essa qualsiasi forma di autonomia ontologica rispetto a Dio, al quale deve il suo essere. Per Eckhart non può esserci scienza

---

<sup>82</sup> Cfr. V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La Vita Felice, Milano 2016, p. 79.

del finito in quanto finito<sup>83</sup>, per il motivo che il finito in quanto finito semplicemente non si dà né si può dare. Il finito è costitutivamente difettivo e manchevole di essere, e il suo essere è il suo stesso riceverlo da Dio. Questa stessa povertà della creatura è però ciò che le permette di riunirsi con Dio, almeno nel caso dell'uomo, il solo essere creato che possa fare il salto nella regione dell'univocità tramite l'intellettualità<sup>84</sup>. Il senso genuino dell'insegnamento eckhartiano del distacco è precisamente quello di riconoscere che la creatura non ha alcun essere da sé, ma che lo riceve sempre da Dio<sup>85</sup>, e quindi di non reclamare alcunché come proprio. Della creatura a Eckhart importa non tanto il punto d'arrivo, quanto la sua origine: la creatura in quanto creatura è ciò a cui il domenicano tedesco insegna a rinunciare<sup>86</sup>.

La riflessione eckhartiana sull'essere impone un ripensamento critico delle categorie di immanenza e trascendenza, entrambe rifiutate in quanto tali. Non si tratta infatti di dire che Dio sia in tutte le cose, riabilitando così una presunta autonomia ontologica delle creature o portando Dio sullo stesso piano della creatura, né di dire che Dio è irrimediabilmente trascendente le creature, il che non si può sostenere poiché uno solo è l'essere che alle creature giunge da Dio – tornano utili al riguardo le considerazioni svolte in merito alla distinzione tra proposizione *de secundo* e *de tertio adiacente*. È a questo proposito che si è parlato spesso del pensiero di Eckhart come pensiero dialettico<sup>87</sup>, che non riposa mai in nessuno dei due versanti dell'opposizione.

---

<sup>83</sup> Cfr. M.J. SOTO-BRUNA, *Causa y finitud en M. Eckhart*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 20 (2013), p. 73: «el estudio metafísico de la criatura debe abordarla desde su ser en Dios, y no desde su ser en sí misma».

<sup>84</sup> Cfr. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, Amsterdam 2001, p. 94. Di qui ha inizio la teoria eckhartiana dell'intelletto, nella quale l'uomo è pensato come parte integrante dei processi univoci-correlazionali della vita divina.

<sup>85</sup> Cfr. A.M. HAAS, *Introduzione a Meister Eckhart*, Nardini Editore, Fiesole 1997, pp. 58-60.

<sup>86</sup> Cfr. R. SCHÜRMANN, *Maestro Eckhart o della gioia errante*, Laterza, Bari-Roma 2008, pp. 74-5 e pp. 101-10.

<sup>87</sup> Si veda ad es. V. LOSSKY, *Teologia negativa*, o anche C.G. CONTICELLO, *La dottrina dell'essere nelle opere latine di Meister Eckhart*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 77 (1985), pp. 50-80.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fonti

Le citazioni provengono dall'edizione critica:

MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke*, hrsg. v. Josef QUINT / Georg STEER, 5 Bd., Kohlhammer, Stuttgart 1936- [abbreviato con DW].

MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, hrsg. v. Ernst BENZ / Karl CHRIST / Bruno DECKER / Heribert FISCHER / Bernhard GEYER / Josef KOCH / Erich SEEBERG / Loris STURLESE / Konrad WEIß / Albert ZIMMERMANN, 5 Bd., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2011 [abbreviato con LW].

Ove non diversamente specificato, le traduzioni italiane impiegate sono le seguenti:

Opere latine:

MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di Marco VANNINI, Bompiani, Milano 2012.

ID., *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di Marco VANNINI, Città Nuova, Roma 1992.

ID., *I sermoni latini*, a cura di Marco VANNINI, Città Nuova, Roma 1989.

VANNINI Marco, *Meister Eckhart e il "fondo dell'anima"*, Città Nuova, Roma 1991 (per le *Quaestiones Parisienses*).

Opere tedesche:

MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di Marco VANNINI, Adelphi, Milano 1999.

ID., *I Sermoni*, a cura di Marco VANNINI, Paoline, Milano 2002.

ID., *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di Loris STURLESE, Bompiani, Milano 2014.

## 2. Studi

- BECCARISI Alessandra, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012.
- EAD., *Eckhart's Latin Works*, in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di J.M. HACKETT, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 85-123.
- CAPUTO John D., *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's "Parisian Questions"*, «The Thomist», 1 (1975), pp. 85-115.
- CONTICELLO Carmelo Giuseppe, *La dottrina dell'essere nelle opere latine di Meister Eckhart*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 77 (1985), pp. 50-80.
- DELLA VOLPE Galvano, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952.
- DE LIBERA Alain, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998 (ed. or. fr. *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, Paris 1994).
- ID., *Meister Eckhart e la mistica renana*, tr. it. Jaca Book, Milano 1998.
- ENDERS Markus, *Meister Eckhart's Understanding of God*, in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di Jeremiah M. HACKETT, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 359-387.
- FLASCH Kurt, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 2015 (ed. or. ted. *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Beck, München 2009).
- HAAS Alois Maria, *Introduzione a Meister Eckhart*, Nardini Editore, Fiesole 1997 (ed. or. *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Johannes Einsiedeln 1979, aggiornata 1995).
- HACKETT Jeremiah e WEED Jennifer Hart, "From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature and Analogy", in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di Jeremiah M. HACKETT, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 205-236.
- KLEIN Alessandro, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Milano 1978.
- LAZELLA Andrew T., *As Light Belongs to Air: Thomas Aquinas and Meister Eckhart on the Existential Rootlessness of Creatures*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 4 (2013), pp. 567-91.



- LOSSKY Vladimir, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La Vita Felice, Milano 2016 (ed. or. fr. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960).
- MOJSISCH Burkhard, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, Grüner, Amsterdam 2001 (ed. or. ted. *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983).
- NUCHELMANS Gabriël, *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes of a Logical Distinction*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1992.
- PORRO Pasquale, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- SCHÜRMANN Reiner, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, Laterza, Bari-Roma 2008 (ed. or. fr. *Maître Eckhart ou la joie errante*, Planète, Paris 1972).
- SOTO-BRUNA María J., *Causa y finitud en Meister Eckhart*, «Revista española de filosofía medieval», 20 (2013), pp. 69-83.
- TSOPURASHVILI Tamar, *The Theory of the Transcendentals in Meister Eckhart*, in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di Jeremiah M. HACKETT, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 185-203.
- VANNINI Marco, *Dio, l'essere, il nulla in Meister Eckhart*, «Doctor Seraphicus», 40-41 (1993-1994), pp. 35-47.